شبلي الشميّل ومشروعه الفلسفيّ قبل مئة عام

د. محمد شفيق شيّا

- 1 -

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت التحولات التاريخية التي عصفت بالسلطنة العثمانية، وبالمشرق تحديداً، صيغاً أكثر وضوحاً وانتحت مناحي حاسمة متميزة، مستقرة نسبياً، وغدت بالتالي ظواهر ومعطيات ومقدمات تسمح بالاستنتاج والتعميم وبلوغ نتائج لها قدر عال من المصداقية والأمان.

بلغ انحدار أوضاع السلطنة العثمانية ذروته في ثلاثينات القرن التاسع عشر حين بلغت جيوش ابراهيم باشا المصري حدود الأناضول تقرع للمرة الأولى أبواب عاصمة السلطنة. ولم تخرج إسطنبول من هذا المأزق إلا بتدخل عسكري جماعي من الدول الأوروبية التي استطاعت بأساطيلها ان تعيد ابراهيم باشا الى مصر، بعدما أفادت ما أمكنها الإفادة من مشروع والده محمد علي البالغ الطموح والذي كاد ان يتحقق في ذروة صعوده السياسي والعسكري. لكن الدول الأوروبية تلك لم تخرج عنق السلطنة من مقصلة محمد علي باشا إلا لتدخله في مقصلتها هي وحدها. كان الميت قد مات فعلاً ـ شاخ، مرض، عز دواؤه، فأعدم برصاصة رحمة. لم يكن هناك خلاف في ذلك. كان الخلاف ناشباً على إعلان الوفاة أو تأجيلها، على التركة والميراث، على أسماء الورثة وحقوقهم وحدود هذه الحقوق، لقد مات الرجل المريض، لكن «حكمة الغرب» اقتضت تأجيل إعلان النبأ، لضرورات ملحة لم تفت مستشاري الدول الأوروبية ودهاقنة سياستها. لقد ظلت أوروبا ثلاثة قرون تبحث عن «محمد علي» ما، يذهب بشوكة دولة بني عثمان ويبعد خطرها عن قلب القارة والذي قاربته جيوش الدولة مرة واثنتين؛ لقد كان ذلك واحداً من بين «مئة مخطط» للقضاء

على الدولة العثمانية، على تعبير عنوان كتاب ليبنتز* الواضح والصريح، لكن أوروبا لم تكن لتقبل استبدال خطر راحلٍ بخطر قادم داهم وأشد هولاً من الأول. لذلك جهدت أوروبا في القضاء على مشروع محمد علي الصاعد بعدما دفعته مسافة تكفي. «ولما تواترت أخبار انتصار المصريين على العثمانيين، خشيت الدول [الأوروبية] ان يكون مقصد محمد علي باشا احتلال الأستانة وإسقاط بني عثمان والاستئثار بالخلافة الإسلامية فيحصل اضطراب عمومي في التوازن الأوروبي.. فعرضت مساعدتها على الدولة العليا بالرجال...»(1) هذا الخلل الداخلي كان كافياً لدخول أوروبي كثيف في سياسة الشرق وأنماط علاقاته وتشريعاته وتجارته وثقافته، بل وسائر جوانب حياته.

في حدود هذه اللوحة، وداخل إطارها، اشتد عود الاتصال المشرقي بالغرب، وكان ذلك الاتصال محكوماً كلياً بميزان القوى الجديد المتحكم بالعلاقات الدولية في القرن التاسع عشر، حيث امتلكت الدول الأوروبية مشروعاً توسعياً ضخماً، لأسباب كثيرة، وامتلكت معه أسباب القوة، فبدأت ترجمة مشروعها واقعاً سياسياً وعسكرياً ملموساً دونما عائق خارجي يذكر، بعدما انهارت الدولة العثمانية التي كانت أعظم تلك العوائق على الاطلاق.

انهارت الخلافة أو «السلطة العثمانية»، إذاً، فانكشفت عورات هذا الجسم الضخم المترامي الأطراف وبانت مكامن الوهن والعجز، وانفجرت بالتالي تناقضات عناصره وأقوامه. وارتدت هذه التناقضات شكل مأزق او احتقان كثير التعقيد وعظيم الحرج. وبدا في اللحظة تلك أن ذلك المأزق التاريخي مرتبط مباشرة بثلاث حاجات رئيسية تحولت تدريجاً إلى مهام أو مطالب لا يمكن تجنبها، بل ويجب تلبيتها، وهي:

أ ـ مطلب الإصلاح والتحديث.

ب ـ مطلب «التساهل» الديني والعرقي.

ج ـ مطلب الحكم الذاتي ثم الاستقلال.

هذه المهام أو المطالب التاريخية إنما استجدت في ضوء هزائم الدولة والتفوق الغربي الماثل للعيان، والذي كان الى حد كبير نتيجة طبيعية لجمود العثمانيين من جهة وللثورة العلمية في أوروبا من جهة ثانية، الأمر الذي جعل المسألة بين الندين تزداد اتساعاً بدءاً من القرن الثامن عشر ولتغدو واضحة وشاسعة في القرن التاسع عشر: «تكوّنت ما وراء حدود الإسلام حركة كان لا بد ان يكون لها تأثير [شديد] في الامبراطورية: هي الثورة العلمية في أوروبا الغربية وما انبثق عنها من قوة عسكرية واقتصادية. وكان العثمانيون في القرن السادس عشر قد أوشكوا على تنصيب أنفسهم أسياداً على أوروبا. وبعد ذلك بقرن

(*) ليبنتز Leibnitz، (1646 ـ 1716).

(1) محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العليّة العثمانية (دار الجيل، بيروت 77) ص 234.

واحد كانوا مايزالون من القوة بحيث استولوا على جزيرة كريت وهددوا « فيينا » وحاربوا الدول الأوروبية محاربة الندّ للندّ، إلا أنهم لم يتمكنوا من استيعاب الاكتشافات الجديدة في فنون الحرب، كما فعلوا في عهد سابق . . »[1]

في ظل هذا الواقع من التخلف والضعف والوهن الذي أصاب جسم الدولة العثمانية والذي بلغ ذروته في إعلان الباب العالي إفلاس الدولة في 6 تشرين الأول سنة 1875[2]، ارتدى مطلب الإصلاح والتحديث الأولوية المطلقة، على المستويين التاريخي والنظري. وبفعل البذور التي تركتها حملة نابليون المعقدة إلى مصر، وجهود محمد علي باشا الطموحة، وبفعل الاتصال بالغرب الذي غدا حقيقة جديدة ثابتة، أمكن للمتنورين والمفكرين وأصحاب التعليم، الذين ازداد نفوذهم باطراد، أن يشرعوا بصياغة أفكار جديدة ومشاريع تحاول الردّ على التحديات والمطالب التي طرحها تخلف الدولة وسقوطها الوشيك، بل وسقوط المشرق بكامله بين أظافر القوة الأوروبية الصاعدة. بين أبرز هؤلاء نذكر رفاعة الطهطاوي وخيرالدين التونسي وبطرس البستاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان. ورغم اختلاف مشاربهم وأهدافهم، إلا أن مطلب الإصلاح والتحديث كان الخيط الجامع. وإلى هذا الرعيل الأول نضيف شبلي الشميّل (1850 ـ 1917) والذي تجمعه الى هؤلاء ضرورات الإصلاح وإن أبعدته أفكاره المتميزة ومشروعه الراديكالي في نوعية التحديث المنشود وهوية المجتمع الموازي لمطلب الإصلاح، وهي الأفكار التي أثارت عاصفة من النقد.

2 ـ المشروع الحل

ينطلق الشميل في علاقته باشكالية النهضة من واقع تاريخي محدد جرى إدراكه بوضوح كلّي في وعي المتنورين الذين خبروا، بطريقة أو بأخرى، المدنية الغربية والجانب القيمي فيها تحديداً. يستند وعي الشميل هذا إلى « خبرة » تمتد إلى أكثر من نصف قرن من الاتصال المباشر بالمدنية الأوروبية الغربية، منذ حملة بونابرت بتركيبها وآثارها المعقدة وبعثات محمد علي باشا العلمية باتجاه فرنسا وأعمال رفاعة الطهطاوي والشدياق وغيرهما من الرحالة الأوائل. كذلك يستند اتجاه وعي الشميّل إلى « خبرة » شخصية تكوّنت في تتلمذه للثقافة الغربية في الكلية البروتستانتية في بيروت (الجامعة الأميركية) ثم في جولته في أوروبا لعام كامل ليعاين من قرب آفاق العلوم الصاعدة في المدنية الأوروبية الغربية. هذه الوقائع إنما تشير الى عمق معرفة الشميّل بواقع تلك اللحظة التاريخية، في مجمل جوانبها المحليّة والخارجية، وبواقع أزمة تلك اللحظة وشروط تجاوزها في إطار حلّ جذري حقيقي.

(1) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص 56 ـ 57.

(2) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 376.

أما الأزمة التي عاينها الشميّل وأحسن تحديدها فهي تتراكم وتتكثف في ما يمكن تسميته مجال التخلف الذي يتحكم بالمجتمعات الشرقية ويبدو بارزاً في أنماط حياة أفراد تلك المجتمعات. وإذا كان الضد لا يظهر إلا بالضد، فمن الصحيح بالتالي القول ان حال التخلف ذاك إنما برز جلياً في ميزان المقابلة بالغرب، وكنتيجة حتمية تتبع من مقدمات الاتصال بين الشرق والغرب: «إذا قابلنا بين الشرق والغرب اليوم نرى بوناً عظيماً بينهما من جهة التقدّم في الصنائع وسائر أسباب الثروة...»[1] هي ذي الأزمة الأساس والتي صاغ شكيب أرسلان مصطلحها على نحو واضح، في ما بعد، في مساءلته المعروفة: «لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدّم غيرهم!»: «لعلنا لا نجد في الحقيقة إذا زعمنا أن السؤال الرهيب «لماذا تأخر المسلمون؟» لم يكن ليرد على ذهن أحد من عامة المسلمين قبل منتصف القرن السادس الهجري، لسبب بسيط وهو أن السؤال في تلك الفترة كان غير ذي موضوع... إذ لم يكن له أصل في واقع الحياة الإسلامية، فسفينة الدولة الإسلامية تسير رخاء، والهيبة وافرة، والثروة أوفر، وليس في ميدان الحضارات منافس، ولا في ساحة الأفكار والآراء ندّ ولا مقارع»[2] أما الفارق بين صيغتي السؤال فهو يختصر المسافة بين خيارين ـ مشروعين مختلفين في جلة خيارات فكر النهضة، أو ما يسمى بالنهضة بالمعنى الدقيق، في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وبغض الناظر عن صيغة السؤال وأشكالية تلك الصيغة، فإن المسألة المطروحة للعيان كانت اكثر بساطة وأعظم خطراً: كيف يمكن الخروج من حال التخلف الذي يسود بلدان الشرق!

3 ـ الحاجة إلى العلم

في مواجهة السؤال التاريخي الملحّ هذا، كان للشميّل إجابته المحددة الواضحة: العلم هو الحل. هو الرد على حال التخلف، وهو السبيل الحقيقي للخروج مما نحن فيه ومما نشكو منه من تخلف مادي وضعف معنوي وأدبي وتفتت اجتماعي وسياسي: «إن أوروبا نفسها لم تبتدىء تصطلح إلا منذ القرن الثامن عشر حين بزغت شمس العلوم الطبيعية ضئيلة في أول الأمر وأخذ ضياؤها ينتشر بين الناس..»[1]

العلم، إذاً، هو مشروع الشميّل في مجرى الاستجابة لحاجات النهضة في نهاية القرن التاسع عشر. لكن خيار العلم يجب ان يفهم، كما يريده الشميل، كخيار فلسفي، تاريخي اجتماعي وسياسي؛ وليس مجرد خيار معرفي آني وجزئي ومحدود، بل هو، على لغة ألبرت حوراني، ديانة الشميل الجديدة: «كان الشميّل يعتقد أن أعظم هذه الأمور شأناً، لا بل أساسها جميعاً، إنما هو العلم. لقد كان ينتمي إلى تلك الحركة الكبرى

(1) الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 34.

(2) «لماذا تأخر المسلمون..»، مقدمة الطبعة الثانية ص 5 ـ 6.

(1) الشميل، المرجع نفسه، ص 402.

التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر والتي كانت تعتبر العلم أكثر من مجرد طريقة لاكتشاف نظام العالم في ترابط الأشياء، إذا كان مفتاحاً لحل لغز الكون، لا بل نوعاً من العبادة»[1].

لم يكن الشميّل في اعتقاده هذا غير ممثل، واسع الاطلاع، لروح العصر كما بدت في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فبفضل الانجازات العلمية والفلسفية الكبرى التي تراكمت منذ أواسط القرن الثامن عشر، بلغ المفكرون الماديون من هولباخ الى سبنسر وهكسلي ولا مارك ودارون وغيرهم (مع حيّز خاص لهيجل رغم لا ماديته)، نتيجة مؤداها أن العقل، أي العلم في الترجمة الملموسة، هو الوريث الشرعي لكل محاولات البشرية في سبر أسرار الكون؛ وأنه القادر وحده على تقديم متكامل لترابط أجزاء هذا الكون في صيغة نظام آلي محكم ودقيق يقوم على مجموعة قوانين ميكانيكية محضة. ووجدت تلك الإنجازات في القرن التاسع عشر تعزيزاً وتعميماً لم يسبق لها مثيل من خلال الأعمال الكبرى لهيجل، في نهجه الجدلي الذي استغنى عن الميتافيزيقا، ولماركس في قوانين التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي، ولمندل في قوانين تطور الكائنات الحية، ثم عند لامارك ودارون في النشوء والارتقاء، وأخيراً لدى أطباء الأعصاب الفرنسيين في مدرستي باريس ونانسي والتي انتهت أعمالها الى فرويد بإدخال قوانين الحتمية والميكانيكيا إلى الدماغ والى أحوال النفس والتي اعتبرت على الدوام لغزاً ميتافيزيقياً.

تلك هي روح العصر في أوروبا التي أخذ بها الشميل دون تردد، دافعاً بها إلى نهاياتها الأخيرة ومستخرجاً منها أبعادها الفكرية والسياسية والاجتماعية.

لكن الروح تلك، والتي كانت نتيجة طبيعية تختتم إنجازات عصر النهضة في أوروبا، بدت في الشرق وفي تلك اللحظة التاريخية فكرة نافرة مستنكرة يصعب القبول بها. ولم يكن ذلك انطباعاً يخص الأوساط الشعبية والدينية وحدها، بل إنه كان كذلك موقفاً رسمياً في أعلى المؤسسات العلمية لتلك الفترة ـ وهو ما حدث بالفعل حين ألقى أساتذة الكلية السورية (الجامعة الأميركية) في بيروت خطاب التخرج لموسم **1882** أيد فيه نظرية دارون في النشوء والارتقاء، فما كان من إدارة الكلية إلا أن أجبرته على الاستقالة مع عدد من زملائه الذين تضامنوا معه. وإذا كان ذلك هو موقف أرقى مؤسسات العلم في تلك الفترة، فما بالك بالموقف الديني والشعبي الذي واجه الشميل في دعاواته لأفكاره العلمية الجديدة الجريئة، وفي دفاعه الحار عن نظرية دارون من خلال ترجمته لكتاب بخنر حول النظرية.

أدرك الشميل أنه يضع آخر نتائج التقدم العلمي في أوروبا بين أيدي الشرقيين الذين يفتقرون الى أنباء ذلك التقدم العلمي، والذين لم يقروا بعد بما هو أبسط من ذلك بكثير مثل كروية الأرض وغيرها؛ لذلك

---

(1) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص 297.

حاول إرجاع المسألة الى نصابها الطبيعي وذلك بتمثل السياق التاريخي المنطقي للمسألة، والعودة الى المثال الأوروبي في مطلع عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والذي يبدأ بالدفاع عن العلم وبيان ضرورته وطبيعة الروح العلمية وشروطها وخواصها المميّزة من الروح القديمة غير العلمية.

يأخذ الشميل أوروبا واليابان والصين وقائع ثابتة توضح بجلاء أهمية العلم في ارتقائها المادي والمعنوي، فذاك هو سبيل التقدم للأمم التي ترغب في ترك «عصر الظلمات» على حد تعبير الشميّل. ولكي يستكمل الشميل عناصر مشروعه الداخلية، فهو لا يكتفي بالإطار العام؛ وإنما يمعن تحديداً مؤكداً أن العلم الذي ينشده هو «العلم الطبيعي» دون سواه، أو هو بتعبير آخر «العلم الحقيقي» لتمييزه من علوم الأقدمين الدينية والكلامية وغيرهما: «العلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية»[1]، بل يجب ان تكون أم علوم البشرية وان تقدّم على سواها «وأن تدخل في تعليم كل شيء»، في تعبير الشميّل. وما ذلك لقياس في ذاته، أو لسبب عقلي خاص في الأساس، وإنما كتداعيات متلازمة وللأثار الحسنة والنافعة التي يتركها الأخذ بالعلوم الطبيعية، لذا يضيف الشميل: «فيصح نظر الإنسان حينئذ في لغاته، وينتظم قياسه في دليله، وتقوى فلسفته بارتباطها وتعلو آدابه لانطباقها على العمل وتصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعي ويتسع عقله لانطلاقه من قيوده المتناقضة... ويسرع ارتقاؤه لانطباقه في سيره به على نواميس الكون، وإذا علمت ان دائرة معارف الإنسان الطبيعية لم تتسع بعض الشيء، وأن قوى الطبيعة لم تربط بعضها ببعض إلا في القرن الماضي ورأيت ارتقاء الإنسان هذا السريع خصوصاً في الربع الأخير منه تبدت لك أهمية العلوم الطبيعية»[1].

هي ذي إنجازات العلم الطبيعي على حداثة عهده وانحصار دائرته، فما أنتج في خمسين أو ستين سنة، والكلام للشميل يكاد يعدل ما أنتج في خمسة آلاف أو ستة آلاف سنة؛ ثم قارن ذلك كله بعلوم الأقدمين وبتاريخ طويل من المعاناة والشهادات المصبوغة بالدم استطاعت العلوم الطبيعية وفي فترة قصيرة جداً ان تحدث تحولات في حياة المجتمعات وفي الإفادة من موارد الطبيعة وان ينسحب ذلك كله على طبيعة علاقات الأفراد في المجتمعات الراقية وفي احترام حقوق الإنسان الأساسية: «وإذا علمت أن شأن العلوم الطبيعية لم يأخذ يتعاظم إلا في القرن الماضي وأن النواميس الكبرى لم تنجل حقيقة إلا في النصف الثاني منه ونظرت الى النتائج العظمى التي ترتبت على ذلك في هذا الزمن القصير من ارتفاع شأن المنافع العمومية وتقدم الصناعة والزراعة والتجارة ونشر التعليم ومعرفة حقوق الإنسان وتقرير سيادة الأمم وخصوصاً اتجاه قوى العقل الى النظر في القريب الداني وتولد حب البحث فيه عن الحقائق الملموسة لم يبد لك شيء من

---

(1) الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 48.

(1) الشميل، المرجع نفسه، ص 48.

الغلو في ما تقدم من القول. فإن تحول مجرى أفكار الانسان في جميع مباحثه إلى هذه الجهة سيكشف له أسراراً كثيرة في الطبيعة ليس المعلوم له منها اليوم الا نزراً يسيراً بالنسبة اليها تزيده علماً وقوة وتضطره بحكم الضرورة إلى قلب سائر ما بناه على غير هذا الاساس»[1].

في مواجهة هذه التداعيات العملية البالغة القيمة والمنفعة، تبدو نتائج علوم الأقدمين، وبمعزل عن ماهياتها الأساسية ومراميها الأصلية، في صورة مغايرة تماماً. يقول الشميّل: «ذلك من معجزات الطبيعي على حداثة عهده وانحصار دائرته وقلة عدته وغلبة التعاليم القديمة عليه، وأين منها معجزات العلم الإلهي المصبوغة بالدم. فتوحيد الأمم واللغات وانتشار الانسانية الحقيقية والنظر الى البشر كأنهم أخوة واعتبار العالم وطناً واحداً، كل ذلك لم يتم بهذا العلم الأخير [الإلهي] مع أنه من أقصى مراميه، وما تمت حتى الآن إلا معجزات الحروب والتفريق وقيام الأخ على أخيه. ولن يتم أيضاً ولن يتم إلا إذا انتشرت العلوم الصحيحة انتشار تلك وعرفت أسرار الطبيعة معرفة أتم»[1].

ورغم حدة النقد الشميَّلي الموجّه الى العلم الإلهي، إلا إنه يتضمن، كما يبدو، تمييزاً دقيقاً بين غايته القصوى أو «أقصى مراميه»، وبين الأشكال التاريخية التي يتجسدها. فغايته القصوى هي الإخاء وصلاح الإنسان والمجتمع ووحدة البشرية، غاية لم يستطع شكل العلم الإلهي ان يجدها، إلا نادراً، بل سعى العلم الطبيعي باتجاهها وحقق في ذلك نجاحات باهرة. لم يستطع العلم الإلهي في الشكل التاريخي الذي اتخذه ان يكون أداة تقدم في مصلحة الانسانية والبشرية، بل لعله كان احياناً على النقيض فكان أداة تخلف وممراً نحو الاستبداد وتأكيد الفوارق بين البشر. يقول الشميّل: «فالشرائع التي تسوس الاجتماع حتى اليوم والمبنية على تلك العلوم [الإلهية القديمة] شرائع استبدادية لا تنطبق على نواميس الاجتماع الطبيعي التي لا يصلح الاجتماع إلا بها. وسواء كانت إلهية أو بشرية فالفارق بين أعضاء المجتمع البشري في حقوقهم وواجباتهم عظيم جداً. ولا يغرنّك ما فيها من الأصول المنطبقة في ظاهرها على العقل والعدل فالعبرة إنما هي في تطبيقها على العمل.. فبالشرائع الثيوقراطية يترفّع الرؤساء عامة عن الشعب ويستأثرون بامتيازات يجعلون بها واجبات هذا الشعب كثيرة جداً الى حد الاستماتة بالتقشف وحقوقه معهم قليلة الى حد الاستهانة بنفسه. وبالسلطة الروحية التي لهم عليه يسطون على عقله وعواطفه فيقيمون عليه من مخاوف أوهامه ضاغطاً يجعله يقتنع بأنه لا يجوز له ان يكون في غير الحالة التي هو فيها. وبالشرائع الأوتوقراطية الاستبدادية البشرية يرهب الملوك هذا الشعب حتى تموت نفسه ويخيم عليه الجهل فيسلبونه حقوقه. ولا فرق بين عالم وجاهل في هذاالذل وموت النفس فكلاهما شرع في التبذل. هذا يزحف ببطنه على الأرض حتى يعفر جبينه التراب

(1) الشميل، نفسه، ص 54 ـ 55.

(1) الشميل، نفسه، ص 49.

وذاك يتنزّل بقريحته فيذلّها إلى مواطىء الاقدام تزلفاً إلى ملوك السيف وملوك المال ولو كنت تأبى ان ترمقهم شزراً لو جردتهم من ذلك كله. فتضحّى المصلحة العامة على مذبح الأفراد ويموت الفكر لدى مظاهر القوة الغاصبة والمجد الفارغ حتى يصير الملوك آلهة جبابرة يسلبون ويفتكون ولا وازع لهم من شرائعهم، والشعوب عبيداً أرقاء لا يستهويهم إلا رضى ظالميهم، وحتى يصير المجد كل المجد لدى أطفال الرجال الالتفاف حولهم لنيل رتبة يلبسون لها ثوباً مزركشاً يبرزون به في زي يضحك حتى أرباب المساخر، أو للحصول على وسام يعلقونه على صدورهم ويبتهجون به كما يبتهج صغار الأطفال»[1].

لكن امتداد هذا النظام من العلاقات غير الطبيعية لا يصيب الأفراد وحسب، بل هو يصيب المجتمع أساساً فيعيق فيه قوى التحول (أو التقدم على لغة اكثر حداثة) ويرميه بالجمود: «ويلحق بهذا النظام عيب آخر يجعل الشرائع أشد ضرراً على المجتمع من ضرر الاستبداد نفسه وهو جمودها من طبيعتها تارة ولاستمساك أصحاب السلطة بها من جهة أخرى، فلا يسهل تغييرها طبقاً لاحتياجات الاجتماع بحسب الزمان والمكان خلافاً لناموس الاجتماع الطبيعي الذي هو في طبيعته خاضع لناموس التحول العام»[2].

وينتهي الشميل من مداخلته بضرورة ترك علوم الأقدمين والأخذ بمقتضيات العلم الطبيعي، العلم الحقيقي، بمناهجه الاختبارية وبشروطه ومقدماته مع ضرورة الوصول به الى نهاياته وشمول هذه النهايات النظم الاجتماعية والسياسية كافة؛ يقول الشميِّل:

«إذا كنت... ناظراً إلى الحقيقة عارية عن كل ملابسة فلا يسعك إلا الاعتراف معي مضطراً بما يأتي:

(أولاً) أن علوم الأقدمين علوم نظر اكثر منها علوم عمل، وفلسفتهم عقلية اكثر مما هي محسوسة. مجردة اكثر مما هي مادية. متحكمة مفارقة اكثر مما هي لازمة ملازمة. موضوعة اكثر منها مطبوعة، روحانية اكثر منها جسمانية. كلامية اكثر منها اختبارية.

(ثانياً) إن علوم الأقدمين وفلسفتهم انتقلت الينا وبقيت زماناً طويلاً كل علومنا وفلسفتنا ولا تزال حتى اليوم روح فلسفتنا وعلومنا العقلية والأدبية والدينية.

(ثالثا) إن حالة الانسان الاجتماعية ونظاماته وشرائعه وقوانينه حتى استعداد عقله وأميال نفسه، وغرضه في أبحاثه، مستفادة كلها في كل أطواره في التاريخ من علومه ونظره الفلسفي في الكون.

(رابعاً) لا ينكر أن العلوم الاختبارية المادية الطبيعية قد ارتقت اليوم جداً عما كانت في الماضي. ولا

---

(1) الشميل، نفسه، ص 50 - 51.

(2) »، ص 51.

ينكر أن علوم الكلام قد انحطت اليوم وقل الميل جداً إلى مباحثها وتغيّر كذلك ما ترتب عليها من النظرات الاجتماعية والأدبية والدينية.

(خامساً) إذا قابلنا بين الشعوب والحكومات اليوم في أقطار المسكونة كافة نجد بينها تفاوتاً عظيماً جداً بالنظر إلى كل ذلك ونجد أيضاً انه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة اكثر كانت العلوم الطبيعية منحطة وكان الإنسان منحطاً متقهقراً وحالته الاجتماعية سيئة كذلك، والضد بالضد»[1].

بين دلالات هذا النص الكثيرة تستوقفنا إثنتان تشيران إلى شمولية فكر الشميل وإلى المدى الذي بلغه: أ ـ إن حالة الإنسان الاجتماعية والمعنوية مرتبطة حكماً بطبيعة العلوم التي تسود مجتمعه، وهو يعتقد أن علوم الأقدمين الكلامية النظرية تنتج انحطاطاً وتخلفاً ظاهرين. وبمعزل عن النتيجة التي بلغها في الشطر الثاني من الملاحظة، إلا أن المبدأ الذي يصوغه في الشطر الأول هو صحيح نظرياً وتاريخياً ويشير الى إدراك الشميل الدقيق لعمق الصلة التي تربط «أفكار» العالم بمختلف ظاهراته ووقائعه الاجتماعية والمادية. ب ـ يعتقد الشميل، في تعميم نظري ثاقب، أن أحوال الانسان كافة، الشخصية والعمومية، إنما هي نتاج مباشر لموقفه الفلسفي من الكون. هذا استخلاص نظري بحت يشير إلى عمق الفكرة الفلسفية في وعي الشميل ومدى نفوذها في مشروعه النظري والسياسي. من الضروري الاحتفاظ بهاتين الملاحظتين دائماً كيما ندرك جوهر مشروع الشميل، وكيما نفسّر بالتالي حقيقة موقفه من الأديان التي لا يتناولها البتة في ذاتها، رغم حدة لهجته، وإنما في إطار ما أسفرت عنه من تطبيقات ونتائج في الأزمنة الأخيرة؛ ولا غرو بالتالي إن اعتبرنا العلوم الحديثة استمراراً، بمعنى ما، «لأقصى المرامي» التي حاولت الأديان بلوغها في التآخي البشري. ويوضح الشميّل موقفه من هذه النقطة بالذات بالقول: «أنا لست متعصباً ضد الأديان بمعنى الكلمة الموجب لكراهة من لا يشاركك في اعتقادك الخاص... وإذا شددت النكير على الأديان فليس قصدي أن أحرج أحداً في إيمانه ولولا ما أشاهده كل يوم في معاملاتنا من الشرور المستعصية المبتلي بها المجتمع بسبب هذه الحاسة... وهي بحد ذاتها شرائع ليس فيها من الأصول الاجتماعية ما يخالف مصلحة الاجتماع لولا أنها ككل الشرائع التي تصلح اليوم ولا تصلح غداً... وأصحابها من المصلحين الكبار في عصورهم ويستحقون كل تعظيم لولا أنها أصبحت في أيدي الرؤساء وسيلة للإرهاق وفي أيدي الجهلاء سلاحاً للتفريق حتى في الوطن الواحد فانقلبت البركة المقصودة منها بأيديهم لعنة جنى بها الخلف على السلف»[1]. ولم يفت الشميل أن يلحظ، منذ وجهة عملية، تفرد القرآن بنظام اجتماعي كامل: «خذ مثالاً شريعة القرآن فإنها بين الشرائع الدينية الشريعة الوحيدة الاجتماعية العملية المستوفاة التي ترمي الى أغراض

(1) الشميل، نفسه، ص 387 ـ 389.

(1) الشميل، نفسه، ص 404 ـ 405.

دنيوية حقيقية بمعنى انها لم تقتصر على الأصول الكلية الشائعة بين جميع الشرائع بل اهتمت اهتماماً خاصاً بالأحكام الجزئية فوضعت أحكام المعاملات حتى فروض العبادات ايضاً...»[2] كذلك لا يستطيع الشميّل المدافع الدائم عن حقوق الانسان، إلا ان يتبنى حقه، الطبيعي، في التديّن والعبادة. هي حق خاص ولا يجوز ان تكون إكراهاً: «المعاهد الدينية لا يجوز ان يكون للحكومات الراشدة يد فيها مطلقاً لا لنصرها ولا لخذلها، بل هي من حقوق الجماعات تشيدها بمالها الخاص... فالدين يجب ان يعلّم في معاهده الخاصة فقط، والحكومات لا يجوز ان يكون لها دين طالما هي تحكم أقواماً من معتقدات مختلفة يطلب منها ان تجمعهم في مصالح اجتماعية واحدة مشتركة»[1]. الشميّل، إذاً مع الدين؛ أو ليس ضده بمعنى أدق، بمقدار ما هو حق طبيعي من حقوقه، ودون أن يحوّله ذلك إلى قوة اجتماعية أو معيار، من أي نوع كان، في الوحدة أو التفرق، الامتياز الذي يحاربه الشميّل دون هوادة والذي يطال الى حد كبير «رؤساء الأديان» اكثر مما يطال الدين نفسه. والى الأسباب العامة المرتبطة بجوهر مبادىء الشميل، غير ان بعض أهداف حملة تحييد الدين في المجتمع والتي يقودها الشميل ربما وجدت أسبابها الخاصة في الوقائع التي يشير اليها رفعت السعيد: «ولعل الذي دفع الشميل الى هذا الهجوم هي تلك المعركة المفتعلة التي حاول بها أنصار الاحتلال بث روح التفرقة بين المسلمين والمسيحيين في مصر... وفي عام 1909 عندما اغتال الورداني بطرس باشا غالي تحركت عوامل الفتنة.. وتطور الأمر الى مناظرات ومساجلات حول تعاليم الديانتين وكانت هذه المناظرات والمساجلات خطة استعمارية ايضاً تستهدف إذكاء نار الخلاف وفي هذه الفترة وقف شميّل يهاجم رجال الدين المسلمين والمسيحيين معاً ويتهمهم بالتحريض على الفتنة»[1].

إلا أن الشميّل لا يتوقف عند المسألة، بشكلها المباشر، طويلاً بل هو يرى أنها جزء من علوم الأقدمين التي تضعف وتنحل بصورة آلية مع سيادة العلوم الطبيعية الحقيقية في بلادنا، مثلما كتبت لها السيادة في بلدان الغرب وأممه وهي المهمة التي نادى بها الشميّل على المستوى الشخصي. ولعل أولى انجازاته الكبرى في هذا الباب هو تبنيه المطلق الشامل لمذهب دارون في النشوء والارتقاء ومحاولته تعميم هذا المذهب على المجالات الاجتماعية والسياسية كذلك.

4 ـ فلسفة النشوء والارتقاء

هو مذهب النشوء والارتقاء، لكن الشميّل يصرّ على جعله «فلسفة النشوء والارتقاء»، لما يتضمنه ذلك من تداعيات وامتدادات تتجاوز إطار النظرية العلمي الصرف لتغدو فلسفة شاملة.

---

(2) نفسه، ص 396.

(1) الشميل، نفسه، ص 398.

(1) د. رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة (دار الطليعة بيروت)، ص 34.

أثارت الأفكار التي صاغها لامارك، ومن ثمة دارون، في النصف الأول من القرن التاسع عشر في انجلترا، تحولات حاسمة في توجهات الأوساط العلمية والشعبية في أوروبا. فاستناداً الى سلسلة طويلة من المشاهدات والاستنتاجات المتأنية بلغ دارون نتيجة عامة مؤداها أن الكائنات الحية، في تركيبها وأشكالها، ليست ثابتة أو مطلقة أو نهائية، هي لم تكن في شكل واحد أو تركيب واحد على الاطلاق؛ بل هي خضعت منذ اللحظة الأولى لسلسلة تحولات فيزيائية وفيزيولوجية وبيولوجية معقدة كانت تتدرج، على نحو ميكانيكي صرف، من الأدنى الى الأعلى، ومن العام الى الخاص، ومن الأبسط الى الأكثر تعقيداً؛ وأن سلسلة التحولات هذه كانت محكومة بمبدأ التطور والانتقاء الذي يعني أن الكائن في مجرى تطوره يخضع لتحديات داخلية وخارجية فمن، وما، يقوى على تجاوز تلك التحديات يبقى حياً، من يستطيع التكيّف مع الظروف والتحديات المختلفة يكتب له البقاء ومن لا يستطيع ينحسر وينقرض تدريجاً. هو ذا حال الكائنات الحية على اختلاف أنواعها ودرجاتها.

كتب لهذه النظرية بالتأكيد الغلبة لدى الأوساط العلمية، رغم أنها واحدة بين أخريات، إذ بدت شديدة التماسك وكثيرة المنطق والإقناع، وخصوصاً إذا قيست بالآراء العامة التي لم تكن ذات صفة علمية دقيقة، وكان طبيعياً ان تصل أنباء هذه النظرية الى اسماع الشميّل طالب الطب في بيروت: «ففي سنة 1871 ـ وكنت أدرس الطب في المدرسة الكلية السورية (الاميركية اليوم) ـ سمعت ولا أذكر كيف سمعت أنه قام رجل يدعي أن أصل الانسان من القرد، فلم أتحر حقيقة هذا القول... وغاية ما أذكر أني لم أسمع به حتى أظهرت اشمئزازي منه... وهو سلاح يفتريه خصوم هذا المذهب لتحقيره. وإلا فمذهب دارون لا يقول أن القرد أصل الانسان وأن الحمار أصل الفرس، بل إن الإنسان والقرد والفرس وسائر الأحياء في الطبيعة قاطبة من أصل واحد في نشوئها من مواد الطبيعة وبمجرد قواها وقد تغيرت تبعاً لناموس المطابقة حتى بلغت مبلغها الآن بالانتخاب الطبيعي، ثم مرت الشهور ولا أذكر أني عرفت من هذا المذهب شيئاً جديداً حتى نسيته. ومن الغريب اني بعد ذلك بزمان عند نيلي الشهادة كان موضوع خطابي المدرسي النهائي (أطروحة التخرج) «اختلاف الحيوان والانسان بالنظر إلى الاقليم والغذاء والتربية» وقد جئت فيه بكثير مما يؤيد هذا المذهب وأنا لا أقصد، فكنت كالذي يقول النثر وهو لا يدري... ولكن الذي لم أكن أقصده في ذلك الحين لم يلبث أن صار موقف أفكاري وموضوع حديثي وغرضي في كل كتاباتي بعد مبارحة المدرسة ورحلتي الى أوروبا واطلاعي على هذا المذهب في مؤلفات أصحابه»[1].

في هذا الباب ـ العلمي الصرف في الأساس ـ يبرز تفوق الشميّل العالم الطبيب البارع. يشير النص أن وقائع الطبيعة والمشاهدات المتأنية فيها وفي غير اقليم ومناخ هو الذي قاد إلى الأخذ بالمذهب، وهذا دفع

---

(1) الشميّل، المرجع نفسه، ص 66 ـ 67.

غير مباشر لتهم الخصوم الكثر الذين تناولوا المذهب على غير علم، بل دون اطلاع، فرموه جهلاً أن جوهره الزعم أن «القرد هو أصل الإنسان». هذا هو حال الضجة العنيفة التي قابلت الشميل بعيد نشره لكتابه «فلسفة النشؤ والارتقاء» - ترجمة لمقالات بخنر في الدفاع عنه مذهب دارون - سنة 1876. أما أسباب تلك الضجة فيمكن تبينها - أساساً - في جرأة مذاهب دارون ومخالفته لما هو شائع من أراء، من جهة وفي مناخ التخلف العلمي والجهل بمعطياته الذي ساد بلدان الشرق أواخر القرن التاسع عشر. يقول الشميل:

«ولما قمت أبث مبادىء هذا المذهب بيننا، ولا سيما ما بني عليه، منذ سنة 1876 لم يكن له اتباع ولا مؤلفات في اللغة العربية... وقد أحدث نشره يومئذ لغطاً عظيماً مع أنه لم يطبع منه إلا خمسمائة نسخة لم تنفد إلا بعد خمس عشرة سنة - لغطاً كان قليله من الخاصة المعدودة فقاموا ينفونه كله أو بعضه كل على قدر علمه أو حسب هواه. وكثيره من العامة الذين أكثروا من الجلبة عن سماع لا عن مطالعة لأنهم سمعوا فيه مساساً بأعز شيء لديهم هم عليه حريصون عن أرث وعادة لا عن تدبر وروية»[1].

يشير الشميل إلى مفارقة لافتة وهي أن تلك الضجة واللغط العظيم اللذان واجها الكتاب لا يتناسبان إطلاقاً مع واقعة أن الكتاب لم يطبع منه أكثر من خمسمائة نسخة لم تنفد إلا بعد خمس عشرة سنة؛ فمن أين استقت مئات المقالات الردود على الكتاب موادها؟ إلا أن جزءاً من الضجة لا يعود إلى مضمون المذهب تحديداً بل إلى «ما بني عليه»، أي إلى المدى الذي يمكن ان يقود اليه روح المذهب وفلسفته وتطبيقاته على المستويات الاجتماعية والسياسية. وربما كان من الضروري ان نشير إلى أن تلك الحملة على المذهب وناشره لم تكن وقفاً على فريق دون آخر، ولا من دين دون آخر، بل يمكن القول ان متزعم تلك الحملة كان الأب جبرايل جبارة من الكرسي الانطاكي في بيروت. كذلك اشترك زعماء ومفكرون كبار في الرد على الشميل أبرزهم جمال‌الدين الأفغاني. واجه الشميّل الحملة وحده، فرد على ردود خصومه مفنداً حججهم وأدلتهم فرداً فرداً، ولا تكاد تخلو مجلة من دوريات تلك الحقبة من رد ورد مضاد، بجهد مضنٍ وبروح موضوعية وبمعرفة تفصيلية لموضوع النقاش - في مصر الفتاة، المقتطف، المقطم، الهلال وغيرها. وبعد أقل من سنة من نشره الكتاب، وفي مواجهة الضجة الكبرى، نشر الشميل كتاب «الحقيقة» في حوالي 90 صفحة في أربعة أبواب متضمناً بحوثاً علمية تفصيلية في الدفاع عن المذهب وردوداً على ردود.

أدرك الشميّل بوضوح أن أهمية المذهب لا تكمن في ذاته وحسب وإنما في ما يمكن ان يبنى عليه، لذلك دفع الشميّل، على جرأته المعهودة، المذهب الى أقصى مراميه مستخرجاً منه نتائج فلسفية جريئة متميزة وعلى كثير من التماسك والمنطق. يشير الشميّل الى ان الأخذ بمذهب النشوء والارتقاء يعني نقلة

---

(1) الشميّل، نفسه (المقدمة) ص ج - د.

كبرى في ظروف الانسان وأفكاره، إذ هو يحدث في الانسان «تغييراً جوهرياً بحيث يتجدد كلياً كأنه وجد وجوداً جديداً تتغير أخلاقه وفلسفيته وسياسته وشرائعه وحكوماته وغير ذلك مما يتعلق بهيئته الاجتماعية»[1] بين تلك النتائج والمرامي التي بلغها الشميّل نكتفي بموقفه من مسألتين أساسيتين: مادية الكون واشتراكية العلاقات داخل المجتمع.

5 ـ مادية الطبيعة والكون

تبدأ الفباء موقف الشميل من الطبيعة باعتبارها وحدة متكاملة مترابطة، في كافة أنواعها وأشكالها ودرجاتها. هذا هو المدخل لأية إمكانية «إدراك» علمي للطبيعة. وعند الشميل أن تلك هي نتيجة أخرى من النتائج التي يمكن استخراجها من مذهب النشوء والارتقاء. «لم أقتصر على النظر التقريري البسيط من حيث نشؤ الأحياء. وتسلسلها، بعضها من بعض، بل أطلقت نظرية النشوء والارتقاء على الطبيعة كلها من جماد ونبات وحيوان، من حيث أصلها وتحولها ونسبتها بعضها الى بعض مبيّناً **أن هذا الكل المشهود مترابط ترابطاً لا ينفك في كل صوره وأفعاله** سواء في الطبيعة الصامتة أو في الأحياء النامية أو في الحيوان الأعجم أو في الانسان»[1].

ذلك هو مبدأ وحدة الطبيعة ـ المبدأ الأول أو أحد ركني كل علم وكل موقف علمي. ولقائل أن يزعم أن ذلك بدهي لا خلاف عليه. والجواب أنه بدهي، نعم؟ ولكنه لم يكن موضع اتفاق قبل عصر النهضة في أوروبا، ولم يصبح كذلك إلا بعد عشرات العقود من الإنجازات الجريئة الطموحة لعلماء عصر النهضة. وهو لم يكن كذلك في الشرق في أواخر القرن التاسع عشر، وربما لم يختلف الأمر كثيراً حتى اليوم. أما الركن الآخر في كل علم والذي يتضمنه ذلك الترابط بين أجزاء الطبيعة فهو مبدأ الضرورة أو الحتمية. هذا المبدأ الذي يحكم صور الطبيعة وأفعالها كافة يصبح بلا معنى أو بغير محل في الواقع إذا افترضنا للطبيعة، في صورها وأفعالها، فاعلاً آخر غير عناصر الطبيعة نفسها، وهي الفرضية التي ينفي الشميّل أي وجود لها في العلم. يقول الشميّل: «في الطبيعة لا يسلّم بشيء غريب عنها، فاعل فيها أو مفعول عنها، بل... إن كل الحوادث التي تحدث فيها هي منها وبها واليها، متحولة بعضها عن بعض وراجعة بعضها إلى بعض، لا تستقر على حال ولا تثبت على صورة والبقاء غير متوفر فيها إلا للكل، وهذا المبدأ ينفي القول بالقوى المجردة والأرواح المستقلة التي نعمد في جهلنا اليها لتفسير كل ما يبدو لنا غامضاً، ويردنا إلى البحث عن أسباب هذا الغامض في الطبيعة نفسها»[1].

---

(1) الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 34.

(1) الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 1.

(1) الشميّل، نفسه، ص 52.

لكن نفي وجود القوى المجردة والأرواح المستقلة في الطبيعة، أو أية فاعلية لها في الطبيعة، يثير مشكلة من نوع آخر، إذ ان لكل معلول علة، وتسلسل العلل سيقود بلا شك إلى سؤال بدهي عن ماهية تلك العلل وماهية الفاعلية التي تقوم بها العلل. وبكلام آخر، يجب ان تكون هناك قوة ما في الطبيعة تقوم بمثابة الفاعلية في العلل. الشميل يؤكد ذلك، إلا أنه يضيف أن تلك القوة ليست شيئاً مستقلاً عن الطبيعة، بل هي من الطبيعة؛ بل هي، بكلام دقيق، مادة. هي ذي خطوة الشميِّل الجديدة، «لا يستطيع العقل ان يتصور المادة بلا قوة... كذلك القول بقوة بلا مادة فارغ ولا أساس له، وإذا كان من المقرر ان القوة لا تقدر ان تظهر إلا بالمادة فلا تكون القوة إذاً سوى الصفة المتصلة بالمادة وكل صفات المادة كائنة فيها جوهرياً إلا أنها قد لا تظهر فتكون هاجعة فيها في حالة سكون»[2]. لا يستطيع الشميِّل إلا أن يقبل حقيقة أن المادة لا تقوم بلا قوة، لكنه يؤكد بالمقابل أن تلك القوة لا تظهر إلا بالمادة، فتكون إذ ذاك صفة متصلة بالمادة. ثم يضيف الشميِّل، بعد أن عرض لجملة أمثلة في الكهرباء والمغناطيس: «**ولأجل ذلك عرّف العلماء القوة بأنها خاصة من خصائص المادة** أو هي الحركة أو هي حالة من حالات المادة وأنه يستحيل إدراك القوة بلا مادة كما أنه يستحيل البصر بلا عين أو الفكر بلا دماغ... فلا شيء أمكنه في زمان من الأزمنة ان يدلنا على وجود قوة سوى التغيرات التي ندركها في الأجسام بواسطة حواسنا. وعلى هذا التغيرات المرتبة حسب نسبها والمسماة بأسماء مختلفة يطلق اسم الجنس «القوة»»[1].

إذا كان القول ان القوة لا تنفصل عن المادة ـ لا تظهر إلا بالمادة ـ قولاً فيه اعتدال ومقبولاً على وجه العموم، فإن النتيجة الجديدة التي يبلغها ومفادها «أن القوة خاصة من خصائص المادة»، تذهب بعيداً في تجاوز كل اعتدال وتثير بالتالي جملة صعوبات وإشكالات يجب التوقف عندها. يقرر الشميِّل، وبحق، ان ليس في مقدور القوة على الاطلاق ان تظهر بلا مادة، فلا بصر بلا عين ولا فكر بلا دماغ ولا نور بلا تغيرات دقيقة في المادة الخ... ولكن بين هذه المقدمة والنتيجة التي تبلغ حد القول «ان القوة خاصة من خصائص المادة»، هناك حلقة مفقودة أو هناك ثغرة غير مبررة تجعل القياس فاسداً وتغدو نتيجة الشميِّل بالتالي موضع شك واعتراض حقيقيين. ولعل بعض السبب في هذا القصور في منطق الشميّل هو عدم تمييزه للفارق القائم بين القوة في شكل الحرارة والنور والكهربائية والمغناطيسية والقوة بمعنى العلل الأولى، وهو الباب الذي لم يخضعه الشميّل لأي نقاش حقيقي. هذا التمييز هو فلسفي في جوهره، وفيزيائي في نتائجه، وهو موجود بالضرورة في صلب أي بحث في طبيعة الأشياء والكون؛ لكن الشميّل يتجاهله، ولربما كانت له أسبابه في ذلك.

(2) الشميّل، نفسه، ص 262 ـ 263.

(1) الشميل، نفسه، ص 263.

اما خارج هذا التحفظ، فإن النتيجة الأخيرة التي بلغها الشميّل إنما تشير بوضوح إلى أنه يتخلص على نحو شامل، ودفعة واحدة، من بقايا الفكر المدرسي بل من كل استدراك فلسفي أو لاهوتي، ويسعى بالمقابل إلى تأكيد انتمائه الصريح إلى المذهب المادي الآلي ـ دون غيره من المذاهب المادية رغم عدم تمييز الشميّل لها ـ المستند الى آخر تطورات وإنجازات العلوم الطبيعية والميكانيكية، وكنتيجة حتمية للاكتفاء بذلك الجانب من تحولات العقل في لحظة صعود العلم ونظريته.

وإذا كانت نتائج الشميَّل تشكو، أحياناً، من قصور في المنطق، فهي من جهة ثانية مدركة على نحو دقيق في ذهن الشميَّل؛ لهذا أدرك الشميَّل بوضوح أهمية نتائجه وأدرك، كذلك، حقيقة أن تلك النتائج، والمبادىء التي تنتهي اليها، تتجاوز في النهاية حدود العلم الصرف لتصيب مباشرة دائرة الميتافيزيقيا ومن ثمة الإلهيات تحديداً؛ لذلك يدخل الشميّل موضوعه مباشرة في نص يبدو فلسفياً تماماً، «لا شك أن الذين يقولون بوجود قوة أبدعت العالم من لا شيء لا يستندون في قولهم إلى شيء من العلوم الطبيعية والفلسفة العملية التي تتبع العلم في سيره.. وإنما يفعلون ذلك انقياداً لفلسفة موهومة نشأت عن نقصان الاختبار في سالف الأزمان ورسخت في العقل حتى كادت تكون ثابتة فاعتبرت غريزيـة. وحجتهـم الكبرى هـي أنـه لا بـد لكل معلول من علة، وقد فاتهم أنه في هذا الدور المتسلسل لا بد لهم من الوقوف عند نقطة يثبتون فيها حصول الوجود بالمعجزة. إلا أنهم عوضاً عن ان يقفوا فيه عند حد الأبحاث الطبيعية المؤيد بالاختبار ويثبتوه للمحسوس يطفرون منه الى ما وراء الطبيعة ولو فاتهم الدليل ونقصهم البرهان. فمن اين عرفوا أن القوة قد توجد مجردة عن المادة والحال أن المادة لا تنفصل عن قواها. أم كيف جاز لهم التصديق بوجود شيء من لا شيء، وهل ضلال أشد من هذا الضلال على العقل. فتكوّن العالم من العدم أمر مستحيل لا يقبله العقل ولا يثبته الاختبار، والعدم لفظة لا معنى لها. ومن المقرر أن المادة دائمة الوجود لا تتغيّر وهذا يقتضي كونها قديمة. ولو فرضنا وجود قوة مبدعة لما أمكن وجودها باعتبار الزمان، لا قبل الخلق ولا بعده. لا قبل الخلق لأن ذلك يقتضي بقاءها مدة من الزمان بلا عمل وفي حالة السكون أمام المادة اللاصورة لها والساكنة أيضاً، وهذا غير سديد، ولا بعده لأن هذا ظاهر البطلان. فإذا كانت القوة المبدعة لا تقدر ان توجد قبل الأشياء ولا بعدها، وإذا كانت المادة لا تدثر، وإذا لم تكن مادة بلا قوة ولا قوة بلا مادة، فلا شك أن العالم قديم، فما لا ينفصل لم يكن منفصلاً وما لم يدثر لم يبدع»[1].

هو نص فلسفي وهام وذلك بتصديه لجملة مسائل فلسفية كلاسيكية، هل هناك قوة مبدعة خلقت هذا العالم؟ أمن الوجوب في شيء ان تقف سلسلة العلل المتقادمة عند علة أولى او نقطة بداية؟ كيف توجد قوة بلا مادة وقبل الزمان؟ هل المادة قديمة أم محدثة؟ إن نوعية هذه الأسئلة تشير إلى المدى المتقدم الذي بلغه

(1) الشميل، نفسه، ص 263 ـ 264.

فكر الشميل في محاولته تأسيس نظرية مادية طبيعية من العالم ومستندة الى نتائج العلم، والعلم فقط. إلا أن هذا الجهد الواضح لا يستطيع ان يخفي قصور أدوات التحليل عند الشميل، وهو أمر ملازم حكماً لمباحث هذا الباب.

وهكذا يبني الشميّل نظرية شاملة من الكون والوجود على الالفة بين عناصر المادة في الجهاد والانتخاب في الطبيعة مع محاولة مد جسور هذا الاتجاه إلى الاجتماع البشري أو «الهيئة الاجتماعية»: «وما رسخت بي مادية الكون حتى بدت لي مزية فلسفة النشوء والتحول المبنية على مبدأ التوحيد الطبيعي على كل المذاهب الأخرى النظرية المبنية على مبدأ التثنية القاضي بفصل المادة فصلاً جوهرياً عن القوى المدبرة لها تبعاً لغاية سابقة في علمها»[1]. أما ترجمة هذا الكلام فهو تأكيد الشميل الثابت أنه اختار، ولأسباب علمية، مبدأ مادية الكون، المذهب الأحادي المادي الذي يكتفي بالمادة وحدها، بدلاً من الثنائية التي تفترض الاثنين معاً المادة والروح، والتي هي الأكثر قبولاً لدى معظم الفلاسفة وجمهور اللاهوتيين وسواد الناس الأعظم. لقد كان قول الشميل قبل اكثر من مائة عام بمادية الكون المطلقة الشاملة تجديداً هائلاً جريئاً في الفكر العربي، لم يسبقه اليه أحد في الفكر العربي الحديث وفي فكر عصر النهضة تحديداً، هو تجديد هام وجريء بالمعيار التاريخي على وجه الدقة وبمعزل عن الاستخدام التقني البالغ التخصص ـ ولعل الشميّل في ذلك لا يخرج على قوانين تطور الفكر في التاريخ التي تشير إلى أن بدايات الاتجاهات الهامة تتسم عموماً بصعود المضمون ومسائله الملحّة على حساب الشكل وشروطه الدقيقة، الأمر الذي يجري إتقانه في مراحل لاحقة.

6 ـ الاشتراكية

إذا كانت المادية هي خاتمة مقدمات الشميّل على المستوى الفلسفي، فإن الاشتراكية هي الخاتمة، أيضاً، على المستوى الاجتماعي، والطريف في هذا المبحث الاجتماعي، ان الشميّل إنما يعتبر موقفه هذا مجرد نتيجة أخرى من النتائج الإيجابية الأساسية التي يقود اليها الأخذ بمذهب النشوء والتحوّل. وعلى ذلك فهو يربط على نحو وثيق بين نوع العلوم السائدة في مجتمع ما وبين شكل حكومته ونظمه الاجتماعية. هو ليس إذاً موقفاً أخلاقياً يبني السياسة والاجتماع على مفاهيم الإرادة المتغيّرة وإنما هو يجعل من السياسة والاجتماع جزئين طبيعيين من تاريخ تطور الانسان على وقع تطور تاريخ العلم. فالعيب الأساسي في مجتمعات ما قبل مذهب النشوء والتحوّل هو أنها تخلو من التوازن، ولأنها كذلك فهي تغدو عرضة للفساد وما يلحقها من أمراض، وما ذلك إلا لأنها قائمة على قوانين غير طبيعية وشرائع غير متوازنة «والتي هي سبب كل ما نراه من الاضطراب في الاجتماع لفقدان التوازن فيه»[1]. هناك إذاً موازاة كاملة بين تلك العلوم القديمة وبين نوع

(1) الشميل، نفسه، ص 70 ـ 71.

(1) الشميّل، نفسه، ص 50.

الشرائع والقوانين الاجتماعية الظالمة التي كانت سائدة وما زالت، الكثير من مجتمعاتنا. يقول الشميّل: « فالشرائع التي تسوس الاجتماع حتى اليوم والمبنية على تلك العلوم شرائع استبدادية لا تنطبق على نواميس الاجتماع الطبيعي التي لا يصلح الاجتماع إلا بها. وسواء أكانت إلهية أو بشرية فالفارق فيها بين إعطاء المجتمع البشري في حقوقهم وواجباتهم عظيم جداً »[1].

ولأن المجتمع يفتقد إلى التوازن الذي يحميه من عوامل الفساد، بات الناس فريسة سهلة للأقوياء ولأصحاب الأموال منهم بالذات: « لقد كان بالإمكان تدارك الشر لو أن الحكومات لا تنقاد انقياداً أعمى لأصحاب الأموال أو كان هؤلاء يخفضون قليلاً من كبريائهم ويعترفون بحقوق من لولاهم لبارت تجارتهم وقل استثمار أموالهم »[2]. وفي مثل هذا المجتمع رأى الشميّل فوارق اجتماعية صارخة إلى أقصى حد: « رأيت الفاعل يشتغل في الحر والعرق يتصبب من بدنه كالمطر ليطعم سواه مما جناه، ولا يناله من ذلك إلا نزر يسير لا يفي بحاجة زوجته العارية وأولاده الجياع... رأيت الغني الشبعان يبلع الجمل ويتستر، والفقير الجائع يتلصص لسرقة رغيف من الخبز الأسمر والقانون يكافىء ذاك برفع القبعات ويعاقب هذا بالسجن سنوات »[3].

أما الحل، في رأي الشميّل، فيقوم في الاشتراكية القادرة على إعادة التوازن إلى نظم المجتمع وشرائعه: « الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لا بد من الوصول إليها ولو بعد تذبذب طويل... والاشتراكية كالاجتماع نفسه ذات نواميس طبيعية تدعو اليها »[4].

تلك نتيجة لازمة من نتائج مبدأ التحول الطبيعي الذي يسري على المجتمع كما يسري على الطبيعة سواء في سواء. وكما أن التحول الطبيعي حتمي، كذلك التحول الاجتماعي حتمي. وكما أن منع تحولات الطبيعة بالقوة هو أمر غير طبيعي ويقود الى كوارث وانفجارات، كذلك هو حال المجتمع حيث تؤدي ضرورات التحول ثم الحؤول دونها الى خضات اجتماعية طبيعية عنيفة، ليست الثورة إلا اسماً آخر لها، يقول الشميّل: « ويلحق بهذا النظام عيب آخر يجعل الشرائع أشد ضرراً على المجتمع من ضرر الاستبداد نفسه وهو جمودها من طبيعتها تارة ولاستمساك أصحاب السلطة بها تارة أخرى، فلا يسهل تغييرها طبقاً لاحتياجات الاجتماع بحسب الزمان والمكان، خلافاً لناموس الاجتماع الطبيعي الذي هو في طبيعته خاضع لناموس التحوّل العام. ولا تتغيّر فيه إلاّ بشق الأنفس لشدة بواعث الضغط المتجمعة فيه على مدى الزمان فتنفجر به انفجاراً هائلاً تبعاً لناموس تجمع القوى الطبيعي الذي تحدث به النكبات الطبيعية في الأرض كالزلازل

(1) الشميل، نفسه، ص 50 ـ 51.
(2) الشميل، المجموعة الكاملة، ج 2، ص 143.
(3) الشميل، المجموعة الكاملة، ج 2، ص 157.
(4) الشميّل، (مقال الاشتراكية) المجموعة الكاملة، ج 2، ص 183.

ونحوها. ولذلك كان انتقال الإنسان بشرائعه ونظاماته في التاريخ مصحوباً دائماً بثورات تجري الدماء فيها أنهاراً وكثيراً ما ترجع بالاجتماع القهقري أو تقف به عصوراً متطاولة... والاجتماع هو الذي يتحمل مغبة كل ذلك، ولو سير في نظامه على منهاج الاجتماع الطبيعي لما كان كل هذا الشرّ»[1].

هو المجتمع، إذاً، أو أصحاب السلطة فيه تحديداً، عائق في طريق التغيير وفق احتياجات الاجتماع بحسب اختلاف الزمان والمكان. فبدلاً من أن يأخذ المجتمع بمطالب التغيير وفق نواميس التحوّل الطبيعية، نراه يستمسك، على النقيض، بما هو غير طبيعي، أو يعجز على الأقل عن الانسجام مع حاجات الطبيعة في توفير مطالب الانسان وفي حمايته من الفقر والمرض، في تشديد الشميل على وجه التحديد. تلك هي مهمة «نظامات» الاجتماع البشري، ولطالما ردد الشميِّل هذه العبارة: «ولو كانت نظامات الاجتماع أصلح ما هي اليوم...»[1] ولعل هذا التمني الاجتماعي - السياسي هو الخلفية الشعورية الشخصية الحقيقية للموقف النظري الذي حمله الطبيب المفكّر عميقاً في وجدانه وقبل ان يجد لدى «لامارك» و«دارون» و«بخنر» المضمون العلمي المقنع والمناسب.

7 - ملاحظات

من حق قارىء الشميّل اليوم - بعد سبعين سنة على وفاته وبعد مائة عام من نشره فلسفة - النشوء والارتقاء - أن يمحض الرجل إعجاباً وتقديراً كبيرين، لا لأنه يتفق معه بالضرورة في التفاصيل التي اشتقها أو في بعض النتائج التي بلغها، وإنما لأسباب كثيرة متعلقة بذلك التجديد الجريء الذي جلبه الشميّل إلى ميدان الفكر والثقافة في أواخر القرن التاسع عشر.

إن تبني مذهب النشوء والارتقاء، وإعلان ذلك صراحة، ثم الدعوة له في تقديم وترجمة ما يسنده، ثم الدفاع عنه وحيداً في عشرات المقالات في اكثر من دورية ومطبوعة، وفي مرحلة يبدو الشرف فيها، الرسمي والشعبي، شديد المحافظة وعلى نقيض دعوة الشميل تماماً، لهو أمر في منتهى الجرأة والأهمية. أما الجرأة فهي، بلا شك، جرأة العلماء الروّاد الذين يتقدمون دائماً سواد عصرهم ويتحملون غالباً تبعات ذلك في أعناقهم حيناً وفي حياتهم وأرزاقهم أحياناً. هو مثل سقراط وسبينوزا والحلاّج وبرونو وغاليليو وعشرات غيرهم. لكن صنوف المعاناة تلك لم تذهب بجرأة أولئك الروّاد ولا بإصرارهم على الحقيقة، غاية قصوى تعدل الحياة بل تزيد. أما أهمية عمل الشميِّل فتقوم في ذلك العدد الهائل من الأفكار الجديدة التي دفع بها الشميل الى نهضويي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فمنحت مطلب الإصلاح والتغيير لدى

---

(1) الشميّل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 52 - 51.

(1) الشميل، نفسه، ص 60.

متنوري الشرق عدة وسلاحاً زعزعا جملة موروثات اعتبرت على الدوام مسلمات وبدهيات. لكن الأهم من تفاصيل المذهب بالذات، إنما بدا في تأكيد الشميّل على مجموعة قيم منهجية أساسية، مثل طلب الحقيقة وتأكيد ضرورة التقدم من خلال العلم، وأن لا علم حقيقي إلا العلم التجريبي الاختباري الذي يؤول إلى نتائج عملية محسوسة ثم ربطه ذلك كله بضرورة الإفادة من إنجازات العلم المباشرة وغير المباشرة على المستويين الاجتماعي والسياسي، وإشراكه فكرة الانسانية في صياغة مفهوم الإنسان المشرقي، إذ ذاك، وتأكيده الثابت على أهمية الانسان المستقلة قياساً بالأطر الأخرى الذي هو جزء منها أو موضوع لها.

هي ذي جوانب مجتزأة في فكر الشميَّل، والأهمية الكامنة في التراث النظري والعملي الذي أسهم به في محاولات النهوض في نهاية القرن التاسع عشر. وإذا كنا نشير بين الحين والحين إلى مواضع تقصير، فهو نقد في الشكل والمنهج والتقنية ولا يمكن ان ينال على الاطلاق من الأهمية التاريخية التي تنطوي عليها كتابات الشميَّل، ولعل معيار المضمون هو تاريخي قبل ان يكون منطقياً أو شكلياً. ذلك هو الدرس الأهم في العلوم الانسانية، وفي ميدان الفلسفة بالذات.